

TEMPO NA ÍNDIA ANTIGA: O CONCEITO DE SAṂSĀRA

TIME IN ANCIENT INDIA: THE CONCEPT OF SAMSĀRA

Ethel Panitsa Beluzzi¹

RESUMO

Podemos dizer que a história da Índia é permeada pela investigação do que é o “eu”, e essa investigação ontológica e metafísica, na maioria das vezes, desenvolveu-se em uma multiplicidade de práxis. Entretanto, entre quase todos os desenvolvimentos filosóficos relacionados com essa questão, um conceito permanece central: o conceito de saṁsāra. Etimologicamente, *saṁsāra* une as palavras *sama* (igual/mesmo) e *sarati* (flui), isto é, significa um “contínuo fluir”. Considerando os meandros da causalidade, seria então possível ir além da existência condicionada, agora entendida como “contínuo vagar”. O tempo, dessa maneira, não é entendido como uma finitude necessária: ele se torna uma continuidade inescapável.

Palavras-chave: Filosofia Budista; Sânscrito; Índia; Samsara; Tempo.

ABSTRACT

We can say that the history of India is permeated by the investigation of what is the “I”, and this ontological and metaphysical inquiry, most of the time, developed into a multiplicity of practice. However, among almost all philosophical developments related to this issue, a concept remains central: the concept of saṁsāra. Etymologically, saṁsāra joining the sama words

¹ Doutoranda na Universidade Estadual de Campinas.

(equal / even) and sarati (flows), i.e. it means a “continuous flow”. Considering the intricacies of causality, it becomes possible to go beyond the conditioned existence, now understood as “continuous drift.” The time, in this way, is not understood as a necessary finitude: it becomes an inescapable continuity.

INTRODUÇÃO

A finitude humana sempre nos levou a considerar nossa relação com o tempo como uma das questões principais na filosofia. Da perspectiva do rio que jamais entramos duas vezes de Heráclito até as atuais considerações temporais na física quântica, toda a filosofia europeia na qual nossa cultura ocidental está baseada considerou essa questão com bastante cuidado.

De maneira geral², considerando os gregos como o início de todo esse movimento filosófico-cultural, podemos dizer que a perspectiva da finitude do corpo não significava a finitude de uma substância imaterial – seja ela chamada de mente, alma ou qualquer outra coisa. Embora existisse o conceito de transmigração entre os pré-socráticos – notadamente, entre os orfistas e pitagóricos -, desde Platão o conceito é de que essa vida humana é passageira, enquanto a vida pós-morte seria eterna – e essa eternidade ocorreria exatamente por ter despojado a substância imaterial da finitude do corpo. Isso se manifestou de maneira muito extensiva nos filósofos medievais, que fizeram da doutrina cristã o centro de suas investigações, e de maneira menos extensiva nos modernos, que se voltaram à epistemologia para que pudessem estabelecer suas certezas sobre os fatores imateriais – como os conhecimentos intelectuais (travando, inclusive, interessantes batalhas entre os empiristas e racionalistas). Essa diminuição teve seu auge nos contemporâneos, que pretenderam destruir qualquer resquício dessa

² E sem a pretensão de precisão nos pormenores filosóficos de cada autor.

metafísica que deseja colocar-se, ou ao menos colocar certa parte de si, como eterna. Veja-se, por exemplo, a despersonalização desse princípio enquanto Vontade, e a filosofia da destruição de Nietzsche. Com a separação precisa entre ciência e religião, então, passamos a considerar as elaborações sobre a vida pós-morte como parte da religião; assim, essa questão sai do campo da investigação e elaboração filosófica e metafísica e adentra o campo da aceitação de dogmas da fé.

No panorama filosófico oriental, essa questão seguiu caminhos bem diversos. Embora cada tradição filosófica tenha seguido caminhos próprios, existem alguns conceitos que são comuns entre elas, conceitos que, como a base do pensamento indiano, formaram o centro de suas investigações – que, é claro, voltaram-se cada uma para seu próprio lado. Assim, para abordar a questão do tempo na Índia antiga, escolhemos um único viés: o conceito de *saṃsāra*. Esse não é nem de longe o único viés possível e, mais que isso: à primeira vista, ambos os conceitos não são nem diretamente relacionados. *Saṃsāra* é um conceito que diz respeito a uma situação existencial – mais precisamente, uma situação existencial condicionada. Como essa situação existencial se relaciona com a percepção sobre o tempo?

ETIMOLOGIAS

Para analisar a questão do *saṃsāra*, comecemos por sua etimologia. *Saṃsāra* é um substantivo derivado do verbo *saṃsarati*, que possui duas raízes: *sam* e *ṣr* (que dá origem a *sarati*).

Uma das coisas características na língua sânscrita é sua multiplicidade de sentidos. Assim, para o vocábulo *sam*, encontramos os seguintes sentidos:

“*sam* (= rt. *stam*), cl. 1. P. *samati*, *saśāma*, *samitum*, to be confused or agitated or disturbed; (...)”

sam [cf. 5. *sa*, *sama*; by some connected with 4. *sa*], ind. (as a preposition or prefix to verbs and verbal derivatives opposed to 1. *vī*, q. v., and like Gr. (*greek*) Lat. *con*, expressing) with, together with, along with, together (e. g. *sam-yuj*, to join together; *sañ-ñi*, to gather together; *san-dhā*, to place together; *san-dhi*, placing together); when prefixed to some roots and verbal derivatives (...) it is not unfrequently prefixed to nouns in the sense of *sama*, 'same,' 'like,' 'similar,' (see *sama*, cf. *sam-atha*) (...)"³

Para o vocábulo *sarati*, por sua vez, os sentidos são bem mais restritos:

"*sarat*, an, antī, at, going, flowing, proceeding. (...) a thread"⁴

A combinação de ambas as raízes, dessa maneira, sugere uma grande matriz de significados, tais como um fluir que seria agitado ou confuso, ou um fluir conjunto⁵. O significado preciso desse vocábulo, entretanto, mistura-se e surge das filosofias que utilizaram-se dele:

"*Saṃ-sāra*, m. going or wandering through, undergoing transmigration; (...) passage, passing through a succession of states, circuit of mundane existence, transmigration, metempsychosis, the world, secular life, worldly illusion"⁶

"*samsāra* [act. *samsār*] m. transition | phil. transmigration; courant des renaissances successives | ici-bas, la condition humaine; le monde phénoménal | la vie séculière; le flux de la vie | mod. la vie familiale; l'itinéraire personnel."⁷

³ Versão digitalizada do dicionário Monier-Williams pela Universität Zu Köln. Disponível em <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/webtc1/index.php>>

⁴ Versão digitalizada do dicionário Monier-Williams pela Universität Zu Köln. Disponível em <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/webtc1/index.php>>

⁵ Cf. Monier-Williams (2002), p. 1119.

⁶ Monier-Williams (2002), p. 1119.

⁷ Dictionnaire Héritage du Sanscrit. Disponível em <<http://sanskrit.inria.fr/DICO/index.fr.html>>

“Saṃsāra, i.e. (...) m. Transmigration, (...) Mundane existence
(...) the world (...) adj. always changing.”⁸

Esse fluir, portanto, está intimamente relacionado com a passagem do tempo; um fluir através do tempo não condicionado por apenas essa existência, mas por uma sucessão de existências. Entretanto, como entender essa sucessão de existências, que pode tanto ser entendida como uma sucessão de estados nessa vida quanto em diversas vidas?

O CONCEITO GERAL

Como todo conceito filosófico central, ele foi interpretado de maneira diferente pelas diversas escolas de pensamento. Essas diferenças, entretanto, recaem sobre a formação e o modo de extinção do saṃsāra – a concepção da existência como algo condicionado parece ser relativamente comum a todas. Por exemplo, em Zimmer, lemos que, no brahmanismo, é considerado que “(...) ainda estaremos atados ao monturo do saṃsāra, sujeitos à ignorância que retém a consciência dentro dos mundos dos renascimentos”⁹ e no sankhya e yoga, que estamos envolvidos em uma “trama de uma interminável ‘ronda de transmigração (*samsara*)”¹⁰. Aqui, ‘mundos dos renascimentos’ e ‘ronda de transmigração’ fazem referência a uma concepção de que essa vida é apenas uma no fluxo; a vida atual é apenas mais um dos estados sucessivos. Essa sucessão, entretanto, não é uma sucessão que vem por meio de escolhas; é uma sucessão de que depende de n fatores. E é a partir desse ponto que surgem as diferenças: cada filosofia apresentará suas próprias investigações sobre quais são os fatores causais, formativos e destruidores

⁸ Benfey (1866), p. 1003.

⁹ Zimmer (2000) p.130.

¹⁰ Zimmer (2000), p. 202.

desse estado de existência no qual não temos qualquer controle sobre o que e como experienciamos.

Ao abordar esse conceito, Mcevilley levanta os seguintes pontos:

“This doctrine—probably in place by the seventh century B.C.—shows all the major features of the tripartite doctrine as it occurred in Greece: reincarnation based upon ethical and/or cognitive evolution, with rebirths defined by one’s progress in past lives; intermediate periods in heavens or hells; rebirths into animal, plant, or human forms; and an ultimate goal of release from the wheel and re- turn to the soul’s “true home.” In Greece this doctrine seems to have appeared in the seventh or sixth century with little or no sign of development. In India, on the other hand, it seems to have crystallized in the seventh century, after a series of deelopmental stages involving the progressive synthesis of a number of elements from different sources” Mcevilley (2001), p. 316.

Três questões foram, assim, levantadas: a dimensão ética aplicada à dimensão existencial, a existência de estados tão díspares quanto ‘céus’ ou ‘infernos’ e a consideração de todas as formas de vida como dentro deste mesmo ciclo. Falamos, mais cedo, sobre como a concepção de nossa existência enquanto saṃsāra significa perceber a ausência de controle ou liberdade na sucessão de estados. Podemos entender isso sob dois pontos de vista: do ponto de vista da existência em si ou do ponto de vista da percepção dela.

A partir do ponto de vista da existência em si mesma, temos a sucessão de estados nos mais diferentes tipos de renascimento: como Mcvilley apontou, são consideradas as diversas formas de vida: seres humanos, animais, e até mesmo seres mitológicos como deuses. Aqui, é interessante

notar que a relação com os outros seres se torna muito mais próxima: ao invés de um *status* permanente de ser superior, o renascimento humano é considerado como algo temporário; assim como eu descontroladamente teria tomado esse renascimento, os animais tomaram descontroladamente o deles; não existe mais aqui a visão de um 'eu' que é inerentemente superior ao 'eu' dos animais; existe um 'eu' que desfruta temporariamente de uma condição superior. O tempo, então, surge aqui como algo que destrói a ideia de superioridade inerente, e traz uma concepção muito mais realista de superioridade relativa. Assim como nós existimos enquanto seres humanos, e não tivemos qualquer controle sobre como tomamos esse renascimento – e assim como não temos qualquer memória de existências anteriores, todas as existências se caracterizam do mesmo jeito; assim como ao morrer não temos qualquer certeza do que é que acontecerá conosco, e sequer se existirá um 'eu' após esse processo, todas as mortes se caracterizam do mesmo jeito. Uma sucessão de estados que parecem os únicos reais, os únicos possíveis, sem qualquer clareza sobre o passado ou futuro, e sem qualquer clareza sobre como interferir nesse processo. É interessante, entretanto, que todas as filosofias indianas que conceberam a existência dessa maneira afirmavam a possibilidade de destruição desses fatores que nos prenderiam; e não apenas uma concepção teórica e abstrata, mas treinos e métodos para isso. Diferiam e debatiam entre si sobre quais seriam os fatores causadores principais; sobre quais seriam os elos de emaranhamento; sobre quais seriam os modos mais eficientes de cortar esses elos. Mas essa concepção, com suas particularidades, era comum a quase todas.

AS SEIS ESFERAS DE EXISTÊNCIA

Entretanto, como afirma Mcevilley, “western scholars have never been comfortable with reincarnationism, perhaps because of underlying Judeo-Christian feelings against the propriety of even discussing it”¹¹. Assim, voltemo-nos para uma concepção de saṃsāra enquanto percepção da realidade - existe uma questão ética profundamente emaranhada com a questão existencial. Para isso, precisaremos focar nossa análise um pouco mais em uma filosofia específica – a filosofia budista.

A questão central da filosofia que surgiu a partir dos discursos de Buddha Shakyamuni é a questão do sofrimento: o que é o sofrimento? Quais são suas causas? Se é possível superá-lo, como fazer isso? É nesse contexto que a filosofia budista trata o conceito de saṃsāra: existe sim uma dimensão existencial que é uma sucessão de estados descontrolados, mas são estados que podem ser observados em nós mesmos. Consideremos os seis estados-de-existência possíveis considerados: o reino dos *devas*, dos *asuras*, dos humanos, dos animais, dos *pretas* e dos *naskarins*.

O primeiro reino, ou esfera existencial¹², é a esfera dos chamados devas – que seriam em nossa cultura algo equivalente aos deuses. Gozam de todas as prerrogativas dos deuses – beleza e força incomparáveis, poderes sobrenaturais, todos os objetos dos sentidos à sua disposição, e uma vida muito longa. Essa prerrogativa de vida muito longo, entretanto, é o que os diferencia dos deuses ocidentais – aqui sua vida é considerada como temporária, finita. Na filosofia indiana, o tempo não é amigo nem mesmo dos deuses. Essa esfera existencial, assim, pode ser entendida não necessariamente como um renascimento próprio – pode ser compreendida

¹¹ Mcevilley (2001), p. 316.

¹² A palavra em sânscrito seria dhātu, e comporta ambos os significados.

como um estado físico, social e mental de seres humanos. Alguém que tenha uma boa saúde física e de muitos recursos para desfrutar de todos os objetos que deseje pode ser considerado alguém que tem uma existência parecida como a de um deus – e aqui, a observação da mortalidade recai tanto sobre a instabilidade desse estilo de vida quanto à própria incapacidade desse estilo de vida de parar a morte. Existe aqui um princípio filosófico que aponta: nem mesmo todos os recursos financeiros combinados com a saúde são capazes de parar o sofrimento.

A segunda esfera existencial, aquela dos *asuras*, é a dos chamados semi-deuses: aqueles que tem uma boa quantidade de saúde e recursos para desfrutar de seus prazeres, mas são mortificados pela inveja daqueles que possuem mais. Essa é a inveja que os leva a gerar combates e guerras. Bem, não é difícil observar como a inveja é cultivada em nossa sociedade; e quantas são as disputas baseadas no desejo de obter mais recursos, mais status, mais fama. A percepção aqui está voltada para como a inveja é capaz de causar ações que causam sofrimento não apenas para o objeto invejado, como para outros relacionados. E também para como a inveja nos traz um descontentamento permanente, que nunca está satisfeito com o que possui.

A terceira esfera, a dos humanos, representa a vida comum de um ser humano, com trabalhos e incertezas.

A esfera existencial dos animais, por sua vez, remete à vida dos próprios animais que observamos: sem um desenvolvimento intelectual ou linguístico, eles permanecem buscando apenas a sobrevivência própria e do grupo. Uma vida destituída de aspirações filosóficas ou existenciais, na qual o indivíduo apenas busca satisfazer suas necessidades de alimento e reprodução, sem qualquer aspiração ou questionamentos mais profundos, é uma vida comparada à de um animal; mais do que isso, é uma mente comparada à animal.

A quinta esfera é aquela dos pretas – que, nas traduções para o inglês, se convencionou chamar de fantasmas famintos. Ela representa uma classe de seres marcados pelo desejo e pela insatisfação mas que, ao contrário dos asuras, não possui nem saúde nem recursos; na mitologia, são seres que tem fome, sede e frio o tempo todo, e estão sempre consumidos pelo desejo de aliviar esse sofrimento. Aqui, certamente existe uma correlação clara com relação aos seres humanos que vivem na pobreza, e não tem sequer os recursos para alimentar a si mesmo e aos seus; mas existe um argumento muito mais complexo, que é aquele que se relaciona com o desejo. Um desejo cultivado de maneira intensa – isto é, quando consideramos que a posse de determinado objeto ou pessoa é essencial e insubstituível para nossa felicidade – levaria a determinado embotamento e fixidez da mente; e essa obsessão, por sua vez, causaria um nível intenso de sofrimento.

A sexta e última esfera existencial, a dos naskarins, é aquela que chamaríamos dos seres dos infernos: seres que sofrem o tempo todo com dores excruciantes. A ideia aqui não é tanto que existe um lugar onde tais seres são punidos, mas que sua própria condição física os leva a perceber as coisas como sofrimento. Podemos usar como exemplo algumas doenças degenerativas onde até mesmo a água, o ar ou a luz provocam ferimentos e dores intensas.

Do ponto de vista da percepção, os seis reinos podem ser caracterizados dessa maneira – embora essa seja apenas uma de várias caracterizações possíveis. Dessa maneira, o saṃsāra seria passar sucessivamente por todos esses estados – e podemos perceber, na vida de qualquer ser humano, a alternância entre esses estados. Caracterizar o saṃsāra como renascimentos descontrolados é, sob esse ponto de vista, alternar entre diversos estados mentais, estados esses que poderiam ser caracterizados de acordo com sua

aflição majoritária. Por aflição aqui entendemos a palavra *kleśa*, que seria um estado mental e emocional baseado em uma percepção distorcida da realidade e caracterizado por insatisfação – assim, cada aflição provocaria certa esfera existencial, isto é, condicionaria nossa percepção da realidade de determinado modo. E notemos que cada uma delas está baseada em uma *percepção distorcida* da realidade – isto é, por perceber a realidade a partir de um panorama distorcido, surgiria o descontentamento. Essa distorção fundamental é chamada de *avidya* – e, por destruí-la, conseguiríamos destruir os elos dos renascimentos descontrolados, isto é, do surgimento descontrolado de estados insatisfatórios em termos existenciais.

TEMPO E IMPERMANÊNCIA

Na iconografia budista tibetana, o *saṃsāra* é representado como uma roda – uma vez que são estados que se repetem – segurada por um monstro: esse monstro é aquele que representa a morte a impermanência. Essa é uma das marcas distintivas do *saṃsāra*: nada nele é permanente ou confiável, todos os fenômenos – sejam eles externos ou internos – estão sob a marca da impermanência, daquilo que é temporário. Entretanto, ainda que representado como um monstro, o tempo não é considerado como uma entidade externa que destrói – mas como um próprio atributo das coisas; surgidas a partir de causas e condições, sua sustentação ao longo do tempo é sempre incerta e variável. E é importante notar, também, que aqui não são apenas as coisas do mundo físico que estão sob o império da impermanência – a própria mente e estados mentais principalmente.

Assim, considerar o *saṃsāra* é considerar a constante impermanência e insatisfatoriedade da existência, voltando-se para as causas disso; a finitude aqui não é considerada como permanente, mas como um fenômeno

constante: ao observar de maneira mais próxima o surgimento e decaimento dos fenômenos, o tempo se torna não uma finitude necessária, mas uma continuidade inescapável – continuidade essa da qual o surgimento e finitude são apenas parte.

BIBLIOGRAFIA

- AKIRA, H. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Motilal Barnasidass Publishers, 1993.
- GOMEZ, L. O.; SILK, J. A., *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahayana Buddhist Texts*. Ann Arbor, 1989.
- JAINI, P. *Collected Papers on Buddhist Studies*. Motilal Barnasidass Publishers, 2001.
- JAYATILLEKE, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Motilal Barnasidass Publishers, 1963.
- MCEVILLEY, T. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.
- NAKAMURA, H. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Motilal Barnasidass Publishers, 1999.
- SCHUMANN, H.W., *The Historical Buddha – the times, life and teachings of the founder of Buddhism*, Buddhist Tradition Series, vol. 51, Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.
- STORY, F. *Dimensions of Buddhist Thought: Collected Essays*. The Wheel Publication No. 212–4, 1975.
- THURMAN, R. *Essential Tibetan Buddhism*. Harper One, 1996.
- WILLIAMS, P. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge, 2009.
- ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1986.